

ROMAN INGARDEN
(1893—1970)





roman Ingarden, jeden z największych filozofów polskich, należący równocześnie do najznakomitszych fenomenologów w skali światowej, urodził się 5 lutego 1893 r. w Krakowie. Jego rodzicami byli Roman Kajetan, inżynier, wybitny specjalista w zakresie konstrukcji wodnych (był m.in. współtwórcą wodociągów krakowskich i wałów wiślanych w Krakowie) i Witosława z Radwańskich, z artystycznej, wielce zasłużonej dla Krakowa rodziny. Dzieciństwo i młodość spędził jednak nie w Krakowie, lecz we Lwowie. Wszechstronnie utalentowany, tu kończył gimnazjum i konserwatorium Towarzystwa Muzycznego, uprawiał sport (tak intensywnie, że nadwerżył serce, co w przyszłości miało uniemożliwić mu przyjęcie do Legionu Polskiego, do którego zgłosił się w czasie I wojny światowej), rozczytywał się w dziełach klasyków i ich opracowaniach, pisał wiersze. W r. 1911 rozpoczął studia na Uniwersytecie Lwowskim, jednakże rozzarowawszy się do pewnych zajęć (zwłaszcza z matematyki, którą zamierzał się zająć przede wszystkim), postanowił — po naradzie z Kazimierzem Twardowskim i za zgodą ojca — wyjechać na studia do Getyngi. Tutaj spotkał Edmunda Husserla, który, jak się okaże, miał wywrzeć dominujący wpływ na jego filozoficzną orientację, został członkiem jego Seminarium, wchodząc tym samym w krąg młodych fenomenologów, słuchał także wykładów z matematyki (m.in. Hilberta) oraz psychologii. Spośród fenomenologów — uczniów Husserla — szczególnym uznaniem darzył Adolfa Reinacha, głęboka przyjaźń łączyła go także z późniejszą asystentką Husserla — Edith Stein, która, tak jak Ingarden, przeniosła się za Husserlem do Fryburga Badeńskiego. We Fryburgu ukończył Ingarden pisanie swej rozprawy doktorskiej *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*; jej obrona odbyła się w styczniu 1918 r. W tym samym miesiącu wrócił na stałe do Polski, gdzie podjął pracę jako nauczyciel gimnazjalny, najpierw w Lublinie, potem w Warszawie i — najdłużej (od 1 sierpnia 1921 do 31 sierpnia 1925) — w Toruniu. Olbrzymia ilość godzin tygodniowo w tych szkołach niezwykle utrudniała własną pracę naukową, mimo to w tych właśnie latach publikuje obszerny artykuł *Dążenia fenomenologów*, chcąc w ten sposób zapoznać filozofów polskich z nowym, mało wówczas u nas znanym nurtem filozofii, pisze rozprawę habilitacyjną *O pytaniach esencjalnych* (1923) oraz szereg artykułów (w tym tak ważnych, jak *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*) i recenzji. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 27 czerwca 1924 r. na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Wobec niemożliwości wydrukowania pracy habilitacyjnej we Lwowie, Ingarden — z inicjatywy Husserla, który zdecydował o jej publikacji w „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung” (t. 7, 1925) — przetłumaczył ją na język niemiecki: w r. 1924 ukazała się pod tytułem *Essentiale Fragen*.

We wrześniu 1925 Ingarden zaczął pracować we Lwowie, godząc pracę nauczyciela gimnazjalnego ze stanowiskiem docenta na Uniwersytecie Jana Kazimierza. W r. 1927 otrzymał ministerialne stypendium na wyjazd zagraniczny: skorzystał z niego, by odwiedzić Husserla we Fryburgu, spotkać się w Marburgu z Heideggerem, a także z Edith Stein w domu Hedwig Conrad Martius w Bergzabern. Miejscem docelowym był jednak Paryż, gdzie w bardzo krótkim czasie napisał jedno ze swych

najważniejszych dzieł: *Das literarische Kunstwerk* (opublikowane w r. 1931 w Wydawnictwie Maxa Niemeyera w Halle).

Na nominację profesorską i własną katedrę filozofii Ingarden czekał długo. Różne były tego przyczyny, m.in. ostrożność Kazimierza Twardowskiego w stosunku do fenomenologii i jego obawy o wpływ Ingardenowskiego sposobu filozofowania na studentów. W lutym 1931 Rada Wydziału Humanistycznego UJK jednogłośnie zdecydowała o powierzeniu drugiej Katedry Filozofii Romanowi Ingardenowi (pierwszą zajmował K. Ajdukiewicz); jednakże nominacja ministerialna nadeszła dopiero 11 grudnia 1933. Lata profesury uniwersyteckiej we Lwowie były czasem niezwykle intensywnej pracy naukowej i dydaktycznej. Ingarden prowadził wykłady i seminaria, gromadzące wielu utalentowanych uczestników, publikował liczne artykuły, a jako epistemologiczne dopełnienie *Das literarische Kunstwerk* ogłosił nową książkę — *O poznawaniu dzieła literackiego* (Ossolineum 1937).

Wojna przerwała uniwersyteckie nauczanie filozofii, nie odsunęła jednak Ingardena od pracy naukowej i dydaktycznej. Od stycznia 1940 r. do czerwca 1941 był profesorem germanistyki na Uniwersytecie noszącym teraz imię Iwana Franki. Od stycznia do czerwca, gdy Lwów znalazł się pod okupacją niemiecką, uczył matematyki w Państwowej Technicznej Szkole Zawodowej dla Polaków, brał także udział w tajnym nauczaniu na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza. W tym samym czasie rozpoczął pracę nad swym *opus magnum* — *Sporem o istnienie świata*. W r. 1944 Ingarden wraz z rodziną opuszcza Lwów i przenosi się do Pieskowej Skąły pod Krakowem: jego żona, lekarka, otrzymała tam pracę w mieszczącym się w zamku domu dziecka. Tutaj przeżywa koniec wojny, tu także kończy pisanie obydwu tomów *Sporu o istnienie świata*.

W lutym 1945 r. Ingarden zaczął wykłady na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1946 otrzymał nominację na profesora zwyczajnego. Pojawili się nowi słuchacze i uczestnicy seminariów. Ukazały się obydwie tomy *Sporu* (nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1947 i 1948), a także *Szkice z filozofii literatury*. Z biegiem czasu jednak sytuacja na uniwersytecie stawała się coraz trudniejsza. Ideologią oficjalną stał się marksizm, rolę decydującą odgrywała partia, kontrolująca coraz ściślej wszystkie formy życia uniwersyteckiego. Filozofia Ingardena, uznana za idealistyczną, nie mogła być tolerowana. O sytuacji, jaka wówczas zapanowała, dobrze świadczy opinia, sporządzona przez ówczesnego I Sekretarza PZPR na Uniwersytecie:

Prof. Ingarden Roman.

Urodzony 5 lutego 1893, ojciec inżynier, matka nauczycielka, wykładowca historii filozofii i logiki.

Zdecydowany idealista i wróg materializmu, jeden z najwybitniejszych reprezentantów tzw. husserlizmu. W wykładach swoich pomija zupełnie filozofię marksistowską, wymaga jedynie znajomości filozofii do 1830 r. Przy egzaminie pytaniami naprowadza na zagadnienia filozofii marksistowskiej, lecz po to, aby je krytykować i próbować obśmieszyć (zarzuca filozofii materialistycznej niekonsekwencje itd.). O nauce radzieckiej wyraża się z nieukrywaną zupełnie ironią. Z ironią również podchodzi do wszelkich prac związanych z walką o poziom nauki.

Przy sobie gromadzi najbardziej reakcyjne, klerykalne elementy Uczelni, które są pod pełnym jego wpływem.

Jeżeli chodzi o jego wystąpienia publiczne, to znane są jego polemiki na I Zjeździe Kół Polonistycznych w Krakowie, w listopadzie 1947 r., gdzie zwalczał poglądy Żółkiewskiego.

Reasumując: Prof. Ingarden Roman to zdecydowany, świadomy wróg, któremu należy odebrać Katedrę.

I Sekretarz POP PZPR przy U.J.

Kędziorak Bogdan

Jak Pierwszy Sekretarz zalecił, tak się stało. 23 listopada 1950 r. R. Ingarden otrzymał płatny urlop do czasu zlikwidowania Katedry, a w listopadzie 1951 r. — zwolnienie od zajęć dydaktycznych i płatny urlop „dla celów naukowych”. W praktyce oznaczało to konieczność odejścia z Uniwersytetu. Czas „urlupu” Ingarden wykorzystuje optymalnie: pracuje nad III tomem *Sporu o istnienie świata*, poświęconym problematyce przyczynowości, tłumaczy *Krytykę czystego rozumu* Kanta, pisze szereg drobniejszych prac „do szuflady”, organizuje odczyty naukowe w Krakowskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, którego jest przewodniczącym.

Powrót na Uniwersytet następuje w r. 1957. Warunki polityczne kraju zmieniły się (wprawdzie na krótko) na tyle, że znów mogła być wykładana niezależna filozofia. Prof. Ingarden obejmuje katedrę filozofii, zaprasza do współpracy jedną z ostatnich uczennic Kazimierza Twardowskiego — prof. Izydorę Dąmbuską, która kierować będzie katedrą historii filozofii. Pojawiają się nowi słuchacze, w zajęciach Mistrza uczestniczą także dawni uczniowie. Zaczynają ukazywać się pierwsze tomy zebranych *Dzieł* filozoficznych Ingardena. On sam zajmuje się coraz bardziej problematyką wartości, powołuje do życia Sekcję Estetyki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, pracującą głównie nad zagadnieniami wartości estetycznych.

Ale sytuacja polityczna znów się niekorzystnie odменя. Gdy w r. 1963 Profesor Ingarden przechodził na emeryturę, nie pozwolono mu kontynuować żadnych zajęć na Uniwersytecie. Rok później Prof. Dąmbaska przymusowo została przeniesiona z Uniwersytetu do PAN. Dotychczasowe katedry zostały przemianowane na zakłady i podporządkowane nadrzędnej strukturze — Instytutowi Filozofii, który miał służyć wyłącznie filozofii marksistowskiej. Mimo zmian personalnych, jakie nastąpiły w Instytucie, zamiar ten jednak nie do końca się powiódł.

Profesor pracował do końca swoich dni. Przewodniczył Sekcji Estetyki i pracom Krakowskiego Oddziału PTF, prowadził prywatne seminarium, którego tematem była problematyka idei, wygłaszał odczyty, pisał. Zmarł niespodziewanie, w wieku lat 77, 14 czerwca 1970 r. Pochowany został w grobie rodzinnym, obok swych Rodziców i syna Jerzego, na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie¹.

¹ Dysponujemy od niedawna cennymi materiałami dotyczącymi biografii Romana Ingardena. Są to przede wszystkim fragmenty jego własnych wspomnień: *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej”*, *Z Dziennika, Dlaczego pisałem po niemiecku, Sprawozdanie z działalności w Uniwersytecie Jagiellońskim i wspomnienia z tego czasu*, poprzedzone *Wstępem do „Archiwaliów”* Ojca napisanym przez Romana Stanisława Ingardena i uzupełnione artykułem R. J a d c z a k a *Koleje starań o profesurę dla Romana Ingardena we Lwowie* — „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXVII, 1999, z. 2.

SPÓR Z IDEALIZMEM. ONTOLOGIA I METAFIZYKA

Pozycja Ingardena w filozofii światowej ugruntowana jest przede wszystkim jego osiągnięciami w zakresie estetyki. *Das literarische Kunstwerk* weszło do klasyki literaturoznawstwa, trudno wyobrazić sobie filozofa czy teoretyka literatury, który nie czułby potrzeby ustosunkowania się do tego dzieła.

Badania nad dziełem literackim doprowadziły R. Ingardena do rozważenia struktury innych dzieł sztuki: obrazu, budowli, utworu muzycznego, filmu, a także do problematyki ich wartości, tak w artystycznym, jak i estetycznym wymiarze. W rezultacie powstał stosunkowo pełny system estetyki, oparty na głębokim fundamencie ontologicznym i epistemologicznym, spójny, lecz otwarty na nowe zagadnienia i dalsze możliwości rozwoju.

A jednak nie estetyka była głównym polem zainteresowań i naukowej troski Prof. Romana Ingardena. Od samego początku jego filozoficznej działalności niepokoiła go rzecz inna: wielki spór o istnienie świata, spór między realizmem a idealizmem. Wagę tego problemu dostrzegł dzięki pracom swego mistrza — Edmunda Husserla. Był świadkiem krystalizowania się poglądów Husserla i ich ewolucji, która wyraźnie zaczęła zmierzać ku transcendentalnemu idealizmowi. Ingarden zauważył pierwsze kroki w tym kierunku już w dziele mistrza *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, a jeszcze wyraźniej w *Medytacjach Kartezjańskich*, do których, na prośbę Husserla, napisał obszernie komentarze.

Z idealistycznym rozstrzygnięciem Husserla Ingarden pogodzić się nie mógł. Zdawał sobie jednak sprawę, że podjęcie dyskusji z mistrzem wymaga gruntownego rozważenia całej problematyki, a w szczególności dotarcia do najgłębszych podstaw sporu. Wbrew przyjętemu ogólnie przeświadczeniu, że problem realizm—idealizm należy do teorii poznania, Ingarden dostrzegł, że jest to problem w istocie swej metafizyczny. Dociekania metafizyczne, dotyczące faktycznej istoty rzeczywistości, muszą być jednak poprzedzone przez teoretycznie wcześniejsze badania ontologiczne, skierowane nie na fakty, lecz na ich czyste możliwości. Chcąc rozwiązać spór o istnienie świata, trzeba tedy zacząć od ontologii.

Ontologia Ingardena, choć można dostrzec jej *priora* w niektórych systemach filozoficznych przeszłości (np. w ontologii Ch. Wolffa), a także w filozofii Husserla (po-

Bezcennym źródłem informacji jest książka Romana Stanisława Ingardena pt. *Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921—1926)*, Toruń 2000, zawierająca dane dotyczące nie tylko okresu pobytu R. Ingardena i jego rodziny w Toruniu.

Piękną, rzetelnie napisaną biografią R. Ingardena jest Zofii Majewskiej *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, Lublin 1995; dobry, syntetyczny życiorys filozofa: *Roman Ingarden (1893—1970) — esej biograficzny*, pióra Gabriela Kurczewskiego został opublikowany w Katalogu wystawy *Roman Ingarden — Filozof XX wieku*, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego, luty—marzec 2000.

Zob. także R. Jadcza k, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997 (rozdział *Roman Ingarden*) oraz tegoż *Kilka faktów o Romanie Ingardenie w świetle korespondencji Kazimierza Twardowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXI, 1993, s. 1. Ważnym źródłem dotyczącym Ingardena starań o profesurę są także *Dzienniki K. Twardowskiego* (przygotował do druku R. Jadcza k), Warszawa—Toruń 1997.

stulat bezzałożeniowości), stanowi propozycję oryginalną, nie dającą się sprowadzić do innych koncepcji. Ujęta od strony epistemologiczno-metodologicznej ontologia jest:

1. filozoficzną nauką aprioryczną, niezależną epistemologicznie zarówno od spostrzeżenia zewnętrznego, jak i wewnętrznego, opartą jedynie na oglądzie ejdetycznym;

2. niezależną od jakichkolwiek twierdzeń o faktach;

3. nauką pierwszą, niezależną od pozostałych nauk, którym jednak sama dostarcza najbardziej fundamentalnych przesłanek.

Ujęta od strony swego przedmiotu, ontologia jest dyscypliną filozoficzną zajmującą się aprioryczną analizą zawartości idei, czystymi jakościami idealnymi i koniecznymi związkami między nimi, jak również czystymi możliwościami, jakie przez te związki są wyznaczone. Rozważania ontologiczne „najistotniejsze swe uzasadnienie posiada [...] w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych («czystych istot») i zachodzących między nimi związków koniecznych. Z drugiej strony jednak przedłuża się w analizę czystych możliwości, jakie dla indywidualnego bytu wynikają z tego, co stwierdzono w zawartości idei”².

Podstawowym zadaniem ontologii jest tedy analiza zawartości idei, analiza czystych możliwości jest niejako jej przedłużeniem, ukierunkowanym na możliwe struktury bytów indywidualnych.

Analiza ontologiczna i badanie zawartości idei, a w szczególności badanie czystych możliwości i występujących w zawartości idei związków koniecznych między jej elementami, to jedno i to samo³.

Ontologia nie zakłada żadnych faktów, dotyczących w szczególności świata realnego, nie zakłada także dziedzin przedmiotowych wyznaczonych przez określone układy aksjomatów.

Badając czyste jakości idealne oraz możliwe ich konkretyzacje, dochodzi się do konieczności wyróżnienia „stałych” i „zmiennych” zawartości idei. Prowadzi to z kolei do głębszego wglądu w formalną strukturę idei, którą badać można niezależnie od stwierdzenia ich istnienia. Pojawia się więc potrzeba odkrycia i opisanie ogólnej struktury idei, jednym słowem: struktury formalnej idei. Jest to, rzecz jasna, także zadanie ontologii. Podstawowym odkryciem Ingardena w tym zakresie jest dostrzeżenie i uzasadnienie dwustronnej budowy idei, tzn. idei jako idei (*qua idea*), w szczególności jej formalnej budowy, dzięki której jest ona tym, czym jest, oraz jej zawartości, dzięki której odnosi się ona w określony sposób do podpadających pod nią przedmiotów indywidualnych. W tej właśnie zawartości znajdują się stałe i zmienne, główny przedmiot badań ontologii.

Stała zawartości idei jest idealną konkretyzacją określonej idealnej jakości. Zmienna zawartości idei „[...] jest konkretyzacją czystej możliwości ukonkretyzowania się

² R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. III, Warszawa 1987, t. I, s. 45.

³ *Ibidem*, s. 54.

w przedmiocie indywidualnym któregoś ze szczególnych przypadków, które rodzajowo wyznacza czynnik stały zmiennej zawartości idei⁴. Zadaniem ontologii jest analiza różnych idealnych możliwości w perspektywie ich konkretyzacji w przedmiotach indywidualnych. Badania te wyznaczają *a priori* możliwościowe i koniecznościowe stany rzeczy w podpadających pod dane idee przedmiotach. Na tym m.in. polega pierwszeństwo ontologii w stosunku do wszelkich innych badań. Ontologia *a priori* wyklucza stany rzeczy sprzeczne, stwierdza określone związki konieczne, wreszcie ukazuje sytuacje możliwe do zrealizowania. Opiera się to na bezwzględnym respektowaniu prawa niesprzeczności, które stanowi fundament badań ontologicznych. Jednakże tylko wykluczenie ma charakter apodyktyczny; stwierdzenie czy to konieczności, czy to możliwości czegoś nie pociąga za sobą realizacji wyznaczonego w ten sposób stanu rzeczy w bycie indywidualnym, w szczególności istniejącym realnie.

Ontologia ogólna dzieli się na trzy dziedziny: ontologię egzystencjalną, formalną i materialną.

Ontologia egzystencjalna bada możliwe sposoby istnienia wyznaczone przez ideę istnienia (czegokolwiek) w ogóle oraz przez idee poszczególnych sposobów istnienia. Podstawowe pytanie, na które ontologia egzystencjalna winna odpowiadać, brzmi: jakiego rodzaju jest sposób istnienia przedmiotu *X*, wyznaczony przez jego istotę, jako zasadniczo dlań dopuszczalny, niezależnie od tego, czy dany przedmiot faktycznie istnieje, czy nie. Stwierdzenie faktyczności istnienia owego przedmiotu, a więc odpowiedź na pytanie: „czy przedmiot ten — we właściwy mu sposób — faktycznie istnieje?” nie należy już do ontologii, lecz do metafizyki.

Ontologiczna analiza istnienia prowadzi do rozróżnienia możliwych sposobów istnienia (takich, jak istnienie realne, istnienie idealne, istnienie intencjonalne itd.), a w ich ramach do wykrycia konstytuujących je momentów bytowych. Do zadań ontologii egzystencjalnej należy także analiza zjawiska czasu. Jego uwzględnienie w ramach badań egzystencjalno-ontologicznych prowadzi m.in. do wzbogacenia charakterystyki sposobów istnienia o tak istotne momenty, jak „szczelinowość” czy „kruchłość” istnienia, mające nader istotne znaczenie dla uchwycenia sposobu istnienia świata realnego.

Ontologia formalna zajmuje się przede wszystkim odpowiedzią na podstawowe pytanie: „co to jest forma w ogóle?”, a dalej — badaniem różnorodnych form, od których zależy to, czy dana rzecz jest, na przykład, przedmiotem, procesem czy zdarzeniem, momentów strukturalnych tych form i ich różnorodnych modyfikacji, ukształtowań itp. Od odpowiedzi na te pytania zależą m.in. możliwe kategoryzacje rzeczywistości, a więc i rozstrzygnięcie takich zagadnień, jak: czy rzeczywistość może być, na przykład, wyłącznie procesem, albo tylko zbiorem zdarzeń, czy też musi zawierać w sobie różnorodne twory o różnych charakterystykach formalnych. Badanie stosunków zachodzących między tak rozumianymi tworami należy także do ontologii formalnej.

⁴ *Ibidem*, t. II, cz. I, s. 213.

Ontologia materialna zajmuje się analizą jakościowego („materialnego”) wyposażenia przedmiotu. Każdej formie odpowiada określona „materia”, związek między materią a formą jest obustronnie konieczny. Zadaniem ontologii materialnej jest stwierdzenie, „jakie to zmienne i stałe materialne występują w zawartości odpowiednich idei”⁵, oraz badanie możliwych związków między tymi jakościami. Wobec niezmierzonej liczby jakości, określających materialne uposażenie świata, analizy przeprowadzane w ramach ontologii materialnej są niezwykle skomplikowane. Co więcej, może się okazać, że są one praktycznie wręcz niemożliwe. Uświadomienie sobie tej sytuacji doprowadziło Ingardena do rozważenia ewentualności pewnej drogi „na skróty”, która umożliwiłaby przeprowadzenie przynajmniej niektórych badań metafizycznych bez pełnego ich ontologicznego przygotowania. Chodzi o to, by w sytuacjach szczególnych, na przykład przy badaniach dotyczących przyczynowej struktury świata, zrezygnować z analizy wszystkich możliwych związków, jakie uwzględnić by musiała analiza materialno-ontologiczna, a ograniczyć się tylko do niektórych z nich, danych w doświadczeniu świata, uzyskiwanym zwłaszcza w naukach przyrodniczych.

Zamiast gubić się w niezmierzonym polu idealnych możliwości, będzie rzeczą o wiele ważniejszą nawiązać do zespołu faktów (*Tatbestande*), jakie wydają się występować w świecie. [...] Ponieważ nauki przyrodnicze nie operują już czysto formalnymi schematami, lecz materialnie określonymi zdarzeniami, procesami i rzeczami, więc przez śledzenie niektórych ich wyników da się uzyskać o wiele głębszy wgląd w różne możliwe powiązania związków przyczynowych niż w rozważaniu czysto formalnym. Idea przedmiotów różnych rzędów nie tylko ukształtuje się przy tym bardziej konkretnie, lecz także okaże się jej doniosłość dla zrozumienia przyczynowej struktury świata⁶.

Swoistość ontologii uwydatnia się wyraźniej, gdy skonfrontuje się ją z innymi naukami, a zwłaszcza (1) z naukami szczegółowymi, (2) z metafizyką i (3) z teorią poznania.

Ad 1. Zagadnienia ontologiczne dotyczą wyłącznie czystych możliwości i związków między czystymi jakościami idealnymi, między składnikami zawartości idei lub między zawartościami różnych idei. Nauki szczegółowe, zwłaszcza nauki przyrodnicze, nie zajmują się czystymi możliwościami, lecz bądź faktami, bądź możliwościami empirycznymi. Te ostatnie wyznaczone są zawsze przez realne fakty, posiadają różne stopnie prawdopodobieństwa ich realizacji, zachodzą zawsze w obrębie realnego świata. Żaden z tych warunków nie dotyczy możliwości czystych, które mają swe źródło jedynie w czystych jakościach i związkach między ich idealnymi konkretyzacjami w zawartościach idei. Czyste możliwości określają wprawdzie to, co jest empirycznie możliwe, nie wystarcza to jednak dla uzasadnienia zajścia jakiegokolwiek możliwości empirycznej; jeśli jednak coś jest niemożliwe według zawartości idei, nie jest również możliwe empirycznie.

⁵ *Ibidem*, t. I, s. 70.

⁶ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, Warszawa 1981, s. 415—416.

Rozwiązania zagadnień ontologicznych są wcześniejsze od twierdzeń nauk szczegółowych, gdyż nie są związane z zachodzeniem żadnego faktu rzeczywistego ani z żadnym układem aksjomatów. Twierdzenia ontologii są także od twierdzeń nauk szczegółowych ogólniejsze⁷. Nauki przyrodnicze korzystają natomiast z wypracowanej przez ontologię aparatury pojęciowej, chociażby wtedy, gdy posługują się pojęciem istoty, usiłując znaleźć cechy pozwalające na dokonanie właściwej klasyfikacji przedmiotów, którymi się zajmują⁸.

Ad 2. Sprawą szczególnie ważną jest stosunek ontologii do metafizyki. Wyznaczając możliwe związki między zawartościami idei, ontologia przygotowuje badania metafizyczne, które mają stwierdzić, czy owe związki rzeczywiście w świecie zachodzą. Podczas gdy ontologia jest nauką o możliwościach, metafizyka zajmuje się faktami. Znaczy to, że dla zrozumienia jakiegokolwiek faktu, zachodzącego w szczególności w świecie realnym, badania ontologiczne nie wystarczają: trzeba ponadto dysponować wiedzą konieczną do wyjaśnienia faktycznego istnienia czegoś, i to zarówno w obrębie świata, jak i wobec świata wziętego w całości. Jednym słowem: o ile ontologia zajmuje się czystą możliwością czegoś, metafizyka zajmuje się faktycznym istnieniem tego, co jako możliwe zostało przez ontologię ustalone.

Różnica między metafizyką a ontologią polega przede wszystkim na tym, że ontologia bada zawartość idei, natomiast metafizyka — przedmioty indywidualne, *resp.*, także idee, ale tylko *qua* idee. Toteż sądy ontologiczne [...] są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego!) istnienia, gdy natomiast sądy metafizyczne są albo wprost sądami egzystencjalnymi albo sądami kategorycznymi⁹.

Ontologia stanowi w stosunku do metafizyki zarówno założenie, jak i przygotowanie. Założeniem jest przede wszystkim wtedy, gdy przedstawia sądy o charakterze negatywnym, a więc takie, które *a priori* wykluczają pewne możliwości. Nie należy jednak sądzić, że wykluczenie wszystkich, prócz jednej, przesądza równocześnie jej zaistnienie w sensie metafizycznym: gdyby nawet zachodziła taka ewentualność, „[...] to i tak nie dałaby ona nic więcej, jak pewną m o ż l i w o ś ć, która nie tylko nie wydaje się konieczna, lecz poza tym także nie wystarcza do stwierdzenia f a k t u, o który ostatecznie [...] chodzi”¹⁰. Do założeń metafizyki należą także sądy ontologiczne stwierdzające konieczne współistnienie określonego rodzaju momentów. Natomiast ontologia jest przygotowaniem metafizyki, o ile „[...] dostarcza jej ścisłych pojęć możliwych przedmiotów indywidualnych, tudzież pojęć ich ogólnej i indywidualnej istoty, a nadto pewnego określonego zasobu praw apriorycznych, dotyczących możliwych związków i stosunków między przedmiotami indywidualnymi”¹¹. W zakończeniu II to-

⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. III, t. I, s. 55—56.

⁸ Zob.: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, s. 328 i n.

⁹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 60.

¹⁰ *Ibidem*, t. II, cz. II, s. 251.

¹¹ *Ibidem*, t. I, s. 61.

mu niemieckiej wersji *Sporu* Ingarden dodaje jeszcze jedną ważną uwagę natury metodologicznej: „Nasze rozważanie formalne i egzystencjalne [*scil.* ontologiczne — W. S.] dostarcza tylko wytycznych dla badania metafizycznego, natomiast bez niego badanie to musiałoby przebiegać bezplanowo, *resp.* w sposób nieorientowany. Nie wiedziałoby się, o co pytać”¹².

Dla badań metafizycznych ontologia odgrywa więc rolę konieczną, ale nie wystarczającą. Stwierdzenie faktyczności istnienia wymaga swoistych metod badawczych, skierowanych — być może — nie tylko na ściśle racjonalne obszary badań, wyznaczone przez ontologię, ale i na czynniki irracjonalne, których w każdym razie z góry nie można wykluczyć.

Ad 3. Stosunek ontologii do teorii poznania jest — w ramach systemu nauk filozoficznych — wyjątkowy: teoria poznania nie jest zależna w swych podstawowych twierdzeniach od ontologii. Podstawowa różnica między ontologią a teorią poznania polega na tym, że nawet gdy ta ostatnia rozważa zawartości pewnych określonych idei, to czyni to tylko „[...]z uwagi na to, jaką budowę i jakie własności miałyby pewne przedmioty jako możliwe przedmioty poznania, nie zaś — jak to czyni ontolog — jako same dla siebie interesujące go byty”¹³.

Jak już wspomnieliśmy, badania ontologiczne R. Ingardena związane są najściślej z jego podstawowym projektem filozoficznym, dotyczącym rozstrzygnięcia sporu realizmu z idealizmem. Przypomnijmy:

[...] jądro sporu między idealizmem a realizmem jest natury metafizycznej. Rozważanie metafizyczne tego naczelnego zagadnienia musi być jednak odpowiednio przygotowane w rozważaniach ontologicznych, które same dla siebie powinny być wolne od nalotu metafizycznego”¹⁴.

U podstaw sporu leżą tedy założenia natury ontologicznej. Jeśli problem naczelnym dotyczy stosunku, jaki zachodzi między świadomością a światem, trzeba przede wszystkim określić precyzyjnie istotę obu tych rzeczywistości i relacje, jakie między nimi mogą zachodzić. Tym właśnie sprawom poświęcone zostało podstawowe dzieło Ingardena z zakresu ontologii — *Spór o istnienie świata*.

Systematycznie przeprowadzone rozważania dotyczą wszystkich zagadnień, jakie tu muszą być wzięte pod uwagę. Przy okazji wszystkie poruszane zagadnienia zostają przebadane także niejako „same dla siebie”, co owocuje m.in. w sprecyzowaniu aparatury pojęciowej, która będzie mogła być wykorzystana nie tylko dla rozwiązywania naczelnego w *Sporze* problemu. I tak, w ramach ontologii egzystencjalnej została rozważona problematyka różnych możliwych sposobów istnienia oraz możliwych relacji między nimi, a na tym tle sprecyzowane tak sposób istnienia świadomości, jak i — danego jako transcendentny wobec niej — świata, a także stosunków, jakie

¹² *Ibidem*, t. II, cz. II, s. 246.

¹³ R. Ingarden, *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych* [w:] *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 404.

¹⁴ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 151.

między świadomością (i różnymi jej odmianami) a światem (*resp.* światami) mogą, z tego egzystencjalnego punktu widzenia, zachodzić.

By precyzyjnie określić różne sposoby istnienia, Ingarden wypatruje leżące u ich podstaw, konstytuujące je momenty bytowe. Układają się one w cztery pary: samoistość — niesamoistość, pierwotność — pochodność, samodzielność — niesamodzielność, zależność — niezależność. Ich kombinacje decydują o poszczególnych, zawsze jednak jedynie możliwych, sposobach istnienia takich, jak: istnienie absolutne, istnienie realne, istnienie idealne, istnienie intencjonalne itd. Lista możliwych sposobów istnienia bogaci się i komplikuje, gdy zostanie uwzględniony czas. Tam, gdzie on występuje, rozróżnić trzeba sposób istnienia przedmiotów trwających w czasie, procesów i zdarzeń.

W ramach ontologii formalnej pojawia się przede wszystkim zagadnienie istoty świadomości i istoty świata, co poprzedzone zostaje rozważeniem — teoretycznie wcześniejszej — problematyki formy, decydującej o strukturze każdego bytu. Wychoząc od arystotelesowskiego rozumienia formy i materii, Ingarden rozważa różne możliwe rozumienia tych pojęć, a także związków między nimi, by dojść do własnej koncepcji formy (forma rozumiana tu jest jako „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym «stoi» to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”¹⁵), która „przeprowadzona” jest niejako poprzez wszystkie odmiany przedmiotów (w najszerszym rozumieniu tego pojęcia). Tak więc zostają opracowane (niekiedy także w polemice z innymi koncepcjami) teorie formy przedmiotu samoistnego, przedmiotu czysto intencjonalnego, idei, stanu rzeczy, stosunku, a wreszcie forma dziedziny przedmiotowej i forma świata oraz forma czystej świadomości. W ramach tych dociekań pojawia się także ściśle określona koncepcja natury konstytutywnej i — wyznaczonej przez nią — istoty rzeczy. Nie koniec na tym: Ingarden precyzuje także każde z pojęć, jakie dla rozwiązania naczelnego zagadnienia okazują się niezbędne; by wymienić przykładowo chociażby zagadnienie całości — części (i dyskusję z tzw. klasową teorią przedmiotu), problematykę jedności (z rozróżnieniem szeregu jej odmian), natury i własności itd.

Tak ważne dla estetyki XX wieku dzieło *Das literarische Kunstwerk* miało zdecydowanie poza-estetyczne zadanie do spełnienia. Idealistyczne rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata zakłada, że świat, jako zależny od aktów świadomości, jest tworem intencjonalnym. Na czym jednak polega istota przedmiotu intencjonalnego? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba dokonać analizy takiego obiektu, którego intencjonalny charakter nie budzi żadnych wątpliwości, a więc takiego, który z całą pewnością jest tworem naszej świadomości. Taki charakter ma dzieło sztuki, którego istota (to, czym jest) i istnienie (to, że jest) zależą od aktów twórczych artysty. Zbadanie istoty i istnienia przedmiotu czysto intencjonalnego, tak jak jest nam dany w bezpośrednim (fenomenologicznym) doświadczeniu, pozwoli na skonfrontowanie go z tym, co jest nam dane jako realne: różnice, jakie się wówczas zarysują, staną się podstawą

¹⁵ *Ibidem*, t. II, cz. I, s. 40.

do dalszych badań, które powinny doprowadzić do odpowiedzi na pytanie, czy to, co dane jako rzeczywiste, da się zredukować do tego, co intencjonalne.

Jak się okazuje, przedmiot intencjonalny jest radykalnie odmienny od tego, co jest doświadczane jako rzecz realna, należąca do realnego świata. Przede wszystkim przedmiot intencjonalny jawi się jako całkowicie zależny od nas. Możemy powoływać go do (intencjonalnego!) bytu i za chwilę go unicestwić (stanie się to także wtedy, gdy przestaniemy o nim myśleć), możemy nadawać mu takie cechy, jakie tylko zechcemy (z cechami wzajemnie sprzecznymi łącznie), możemy dowolnie, mocą naszej myśli, przemieszczać go w czasie i przestrzeni. Niczego takiego nie doświadczamy wobec przedmiotów danych nam jako realne. Instancją, do której się w obu przypadkach odwołujemy, jest doświadczenie, rozumiane jako bezpośredni kontakt z tym, co dane. Nie my określamy przedmioty realne, lecz to raczej one domagają się, byśmy się im poznawczo „poddali”, nastawili się na uchwycenie tego, co w nich naprawdę jest, rozpoznali ich niezależną od nas strukturę i ich — również niezależną od nas — jakościowe uposażenie. Dodajmy, że zachowujemy się w ten sposób nie tylko wobec danych nam, poprzez spostrzeżenie zmysłowe, przedmiotów materialnych, ale i wobec tzw. przedmiotów idealnych, jak np. liczby, figury geometryczne, a także „czyste” wartości, których nie kreujemy, lecz odkrywamy jako w szczególny sposób rzeczywiste. Każda z danych nam dziedzin poznawczych dana jest w inny sposób, każda wymaga dostosowania właściwego dla ich uchwycenia doświadczenia, w tym także dokładnego rozeznania, które z tych doświadczeń jest czynne, które bierne, które jest doświadczeniem kreującym, które zaś czysto odbiorczym. Postulaty te domagać się będą dalej zbadania źródła tych doświadczeń, jak również źródła aktów poznawczych, ewentualnych aktów konstytucyjnych itd. — czyli świadomości.

Różnice między przedmiotem intencjonalnym i przedmiotem danym jako realny nie wyczerpują się jednak w tym, o czym powyżej była mowa. Jednym z rezultatów analiz przeprowadzonych w *Das literarische Kunstwerk* jest wykrycie w dziele literackim, i we wszelkim przedmiocie intencjonalnym w ogóle, tzw. miejsc niedookreślenia. Żaden szereg aktów intencjonalnych nie może doprowadzić do ukonstytuowania się przedmiotu, który byłby pod każdym względem wykończony, „pełny”. Tym, co wymyślamy lub kreujemy mocą naszej wyobraźni czy fantazji, jest zawsze pewnego rodzaju schemat. Wyraźnie widać to na przykładzie jakiegokolwiek utworu literackiego: choćby opis przedmiotu czy sytuacji w nim przedstawionej był najdokładniejszy z możliwych, zawsze pozostanie coś niedopowiedzianego, niewypełnionego, nie opisanego do końca. Te miejsca niedookreślenia, jak je nazwał Ingarden, nie są w dziele czymś przypadkowym, lecz należą do jego istoty. Miejsc niedookreślenia nie znajdujemy natomiast w przedmiotach doświadczanych jako realne.

Przeprowadzone przez Ingardena analizy prowadzą do wyróżnienia możliwych ontologicznie rozwiązań sporu o istnienie świata, rozwiązań opartych na stosunkach zachodzących między światem a świadomością. Zrazu jest ich bardzo wiele, redukują się jednak w miarę precyzowania i rozstrzygania kolejnych zagadnień szczegółowych.

Ostatecznie pozostaje 17 tych, z którymi należy się liczyć w dalszym ciągu badań¹⁶. Najbardziej prawdopodobne są jednak tylko dwa rozwiązania:

(A) absolutny kreacjonizm, przy którym [...] Świat ma być w swych elementach samoistny, jako całość zaś ma być samodzielny i niezależny, a zarazem pochodny od czystej świadomości, (B) realistyczny kreacjonizm zależnościowy, który tym tylko się różni od (A), że w myśl niego świat ma być zależny od czystej świadomości¹⁷.

Czysta świadomość, o której tu mowa, nie może być oczywiście świadomością ludzką, lecz musi być świadomością Bytu Absolutnego: odznaczać się bytową pierwotnością, transcendencją wobec świata (i czasu), przede wszystkim zaś posiadać moc tworzenia bytów realnych i ich dziedzin — świata.

Spór nie został rozstrzygnięty, nie przybliżyły rozwiązania także niezwykle szczegółowe badania materialno-ontologiczne, poświęcone przyczynowej strukturze świata, których rezultaty znalazły się w III tomie *Spór o istnienie świata*. Nie udało się także przejść na teren metafizyki: droga poprzez ontologię okazała się zbyt długa, jak wspomnieliśmy, Ingarden skłonny był nawet szukać jej skrócenia, poprzez odwołanie się do wyników nauk szczegółowych jako do swoistego potwierdzenia niektórych możliwości wyznaczonych przez ontologię.

Rola ontologii na tym się jednak nie kończy. Jeśli badania ontologiczne polegają na analizie zawartości idei, to wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z tego rodzaju badaniami, stoimy *de facto* na gruncie ontologii. W ten sposób otwiera się droga do całego szeregu ontologii szczegółowych, zakładanych przez określone dziedziny (dyscypliny) filozofii.

Mimo niezależności wzajemnej ontologii i teorii poznania, to w tej ostatniej mają także miejsce badania o charakterze ontologicznym. Zajmuje się nimi „czysta teoria poznania jako nauka o zawartościach pierwotnych idei poznawczych”¹⁸. W rozprawie *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych* czytamy:

Teoria poznania ma przede wszystkim wykryć zawartość naczelnej idei ogólnej poznania w ogóle, bez względu na to, przez jakiego rodzaju podmiot byłoby ono osiąganе, w jakich aktach świadomości uzyskiwane i jakiego by się przedmiotu tyczyło. [...] Teoria ta ma przeto przede wszystkim zbadać jakie stałe i jakie zmienne występują w zawartości naczelnej idei poznania w ogóle, wykryć związki zachodzące między składnikami tej zawartości i zdać sprawę z zakresu zmienności poszczególnych zmiennych. [...] Dalszym zadaniem teorii poznania jest zbadać idee mniej ogólne, podpadające pod naczelną ogólną ideę poznania w ogóle i ustalić związki pomiędzy tymi ideami zachodzące¹⁹.

Precyzując bliżej zawartość idei poznania, Ingarden posługuje się pojęciem „spotkania”, odnoszącego się do co najmniej dwóch elementów: podmiotu świadomego

¹⁶ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. II, s. 249.

¹⁷ *Ibidem*, t. II, s. 246—247.

¹⁸ *Ibidem*, t. I, s. 63.

¹⁹ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, s. 282.

i czegokolwiek, do czego podmiot ma poznawczy dostęp. Powstały w ten sposób stosunek poznawczy stanowi główny przedmiot badań ontologii poznania²⁰. Przecistawiając w rozprawie *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych* teorię poznania — ontologii, Ingarden stawia w stosunku do idei mocniejsze twierdzenie egzystencjalne niż później w *Sporze o istnienie świata*. O ile w tym ostatnim stwierdza, że ontologia nie domaga się przesądzenia sprawy faktycznego istnienia idei (twierdzenie takie należy do metafizyki), to tutaj podkreśla — jak już wspominaliśmy — że:

U podłoża każdej ontologii leżą sądy egzystencjalne, stwierdzające istnienie idei danej dziedziny, jako też sądy kategoryczne o zawartościach danych idei. Tego zaś kategorycznego bezwzględego stwierdzenia istnienia idei o takiej a takiej zawartości idei (z wyjątkiem oczywiście samej idei poznania) teoretyk poznania wcale nie wymaga²¹.

Czy wobec tego jednak różnica między ontologią a teorią poznania nie ulegnie — w tym przynajmniej aspekcie, który dotyczy uznania istnienia pewnych idei — zatarciu? Nawet gdyby tak było, da się jednak utrzymać teza o ich wzajemnej niezależności. Z drugiej strony nie wyklucza ona znaczenia, jakie ontologia mieć może dla teorii poznania, chociażby dzięki temu, że dysponując „całym bogactwem najróżnorodniejszych idei, nasuwa epistemologowi przed oczy całą różnorodność typów przedmiotów, które mogą stać się przedmiotami poznania”²².

Podjęcie ontologiczne widoczne jest także w Ingardenowskiej filozofii języka. Zwróćmy uwagę na strukturę znaczenia nazwy, w ramach której Ingarden wyróżnia: (1) wskaźnik kierunkowy, (2) treść materialną, (3) treść formalną, (4) moment charakterystyki egzystencjalnej i — czasem tu występujący — moment pozycji egzystencjalnej. Jak łatwo zauważyć, wszystkie te czynniki odwołują się do aparatury pojęciowej ontologii, a wyróżnione zostały w ramach badań zawartości idei znaczenia nazwy. Ponadto, jak Ingarden podkreśla, „taka analiza znaczenia jest uzasadniona tym, co w twórcach językowych występuje, ale ma też swoje uzasadnienie w budowie przedmiotu, do którego nazwa się odnosi, w tym mianowicie, że w przedmiocie da się wyróżnić momenty materialne, formalne i egzystencjalne”²³.

Do podstaw ontologicznych odwołują się Ingardenowskie dociekania z zakresu filozofii człowieka i etyki, filozofii wartości, wreszcie estetyki, w której badania ontologiczne stanowią jedno z głównych jej zadań. Gdy chodzi o filozofię wartości, to wszystkie podstawowe pytania, jakie Ingarden stawia w rozprawie *Czego nie wiemy o wartościach?*, mają charakter ontologiczny. Są one następujące: 1. Na jakiej podstawie rozgranicza się podstawowe typy, a w parze z tym i dziedziny wartości? 2. Jaka jest formalna struktura wartości i jej stosunek do tego, co wartość „posiada” (do „no-

²⁰ R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 282.

²¹ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, s. 402.

²² *Ibidem*, s. 403.

²³ R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 47.

siciela” wartości)? 3. W jaki sposób wartości istnieją, o ile w ogóle istnieją? 4. Co stanowi podstawę różnic między wartościami co do ich „wysokości” i czy da się ustalić ogólna hierarchia między nimi? 5. Czy istnieją wartości „autonomiczne”? 6. Jak się rzecz ma z tzw. obiektywnością wartości?²⁴ Na pytania te Ingarden nie zdołał już w pełni odpowiedzieć. Możemy zasygnalizować jedynie kierunki sugerowanych przezeń rozwiązań: istnieje wiele rodzajów wartości, a każdy z nich badany być musi osobno: inny charakter (strukturalny, egzystencjalny etc.) mają np. wartości ekonomiczne, inny moralne, inny artystyczne czy estetyczne. Wartości istnieją, i to istnieją obiektywnie, czyli niezależnie od poznającego je podmiotu. Istnieje możliwość ustalenia (odkrycia?) hierarchii między wartościami, jej kryteria muszą być jednak dokładnie zanalizowane.

ESTETYKA

Chociaż problematyką estetyki Ingarden zajmował się od czasu pracy nad *Das literarische Kunstwerk*, to jednak własną koncepcję przedmiotu i zadań tej dyscypliny określił późno, bo dopiero w dwóch odczytach: *O estetyce filozoficznej* i *O estetyce fenomenologicznej*, wygłoszonych w latach 1968 i 1969, a opublikowanych w III tomie jego *Studiów z estetyki* w r. 1970.

Należy określić estetykę co do jej przedmiotu badania, wskazując na spotkanie pewnego przeżywającego podmiotu z pewnym przedmiotem, w szczególności z dziełem sztuki, spotkanie, które stanowi źródło rozwijania się przeżycia estetycznego, a korelatywnie ukonstytuowania się przedmiotu estetycznego. Analiza tego spotkania otwiera drogę do ujawnienia wszystkich ważnych dla estetyki zjawisk (fenomenów) i podstawowych tworów, i umożliwia sprecyzowanie odpowiednich pojęć podstawowych. Nadaje ono tej dziedzinie badania estetyki jedność wewnętrzną i pozwala uniknąć znanych jednostronności zarówno tak zwanej „subiektywnej”, jak i „obiektywnej” estetyki²⁵.

Przed tak zdefiniowaną estetyką stają określone zadania badawcze. Oto one:

1. Ontologia dzieł sztuki:
 - a) teoria budowy i istnienia dzieła sztuki w ogóle,
 - b) ontologia dzieł sztuk poszczególnych.
2. Ontologia przedmiotu estetycznego jako estetycznych konkretyzacji dzieła sztuki.
3. Fenomenologia procesu twórczego (twórczego zachowania się artysty).
4. Fenomenologia stylu dzieła sztuki i jego stosunku do wartości.
5. Ontologia i fenomenologia wartości (artystycznych i estetycznych).
6. Fenomenologia odbiorczego przeżycia estetycznego i jego funkcji w konstruowaniu przedmiotu estetycznego.
7. Teoria poznania dzieła sztuki i jego konkretyzacji estetycznej, teoria poznania wartości artystycznych i estetycznych, teoria krytyki wartościowania.

²⁴ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III, s. 221.

²⁵ *O estetyce filozoficznej* [w:] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970, s. 9.

8. Filozoficzna teoria sensu i funkcji sztuki w życiu człowieka²⁶.

Szereg postulatów tego programu R. Ingarden zrealizował sam. Dotyczy to przede wszystkim ontologii dzieła sztuki, sposobów jego poznawania, a także przeżycia estetycznego, konkretyzacji estetycznej i problematyki wartości. Badania ontologii dzieła sztuki rozpoczął od dzieła literackiego. Odkrył przede wszystkim jego intencjonalny sposób istnienia, różny zarówno od sposobu istnienia przedmiotów materialnych, fizycznych, jak i aktów psychicznych i aktów intencjonalnych. Dzieło literackie, podobnie jak każde dzieło sztuki, jest wprawdzie wytworem tych aktów, ale się z nimi nie utożsamia, stanowi nowy przedmiot o własnej strukturze i własnym, chociaż bytowo niesamodzielnym i zależnym, sposobie istnienia. Dzieło literackie ma ponadto swoje dwa „oblicza”, dwa wymiary: (1) jest tworem wielofazowym, rozgrywającym się w czasie i (2) wielowarstwowym w swej strukturze „pionowej”. Te niesprowadzalne do siebie warstwy są następujące: warstwa brzmień słownych, warstwa nadbudowanych na nich jednostek znaczeniowych (znaczeń słów, sensów zdań), warstwa przedmiotów przedstawionych oraz warstwa wyglądów, poprzez które owe przedmioty się prezentują.

Każda warstwa stanowi fundament właściwych dla siebie jakości aktywnych estetycznie, których harmonia decydować będzie ostatecznie o nadrzędnej wartości całego dzieła.

Dzieło sztuki jest przedmiotem intencjonalnym, gdy jednak brać pod uwagę całość stanu rzeczy, z jakim w spotkaniu z nim mamy do czynienia, musimy uwzględnić także jego materialne podłoże oraz jego konkretyzację estetyczną. Pierwsze jest warunkiem *sine qua non* utrwalenia dzieła, przy czym w różnych rodzajach sztuk różną odgrywa rolę. Konkretyzacja estetyczna jest rezultatem aktywnego zachowania się podmiotu doświadczającego dzieło: czytelnika, widza czy słuchacza, który dopełnia zastane w dziele miejsca niedookreślenia, stwarzając tym samym warunki do pojawienia się nowego przedmiotu, krystalizującego się w oparciu o ujawniane w tym procesie wartości. „Czyste” dzieło sztuki doświadczane może być intersubiektywnie, jego konkretyzacja estetyczna jest jednak „własnością” podmiotu percypującego go, ma więc charakter monosubiektywny.

Ontologiczne badania dzieł sztuki z różnych dziedzin doprowadziły do wykrycia istotnych różnic między nimi. Fundamentem bytowym obrazu może być zamalowane farbami płótno czy pokryta nimi deska; przedmiot ten nazywa Ingarden malowidłem. Obraz pojawia się dzięki odpowiedniemu „odczytaniu” występujących tu plam barwnych, które w przypadku malarstwa przedstawiającego konstituują odpowiednie przedmioty o określonych wyglądach; w przypadku tzw. malarstwa abstrakcyjnego tworzą harmoniczne struktury czysto malarskie. Na obraz „przedstawieniowy” składają się więc trzy warstwy: plam barwnych, przedmiotów przedstawionych i wyglądów; obraz „abstrakcyjny” wyczerpuje pierwsza z nich. W każdym przypadku jednak dochodzić winno do ukonstruowania się konkretyzacji estetycznej, doprowadza-

²⁶ *Ibidem*, s. 11.

jącej m.in. do optymalnego ujawnienia się artystycznych i estetycznych wartości obrazu, do nadbudowanego na nim pełnego przedmiotu estetycznego.

Podłożem materialnym dzieła architektonicznego jest fizyczna budowla (spiętrzone bryły materiału). W samym zaś dziele architektonicznym występują dwie warstwy: 1. wyglądy wzrokowe, poprzez które przejawia się spostrzeżeniowo kształt budynku, 2. sam ów trójwymiarowy kształt na przykład katedry, pałacu itd. Na przykładzie architektury dostrzec możemy bodaj najwyraźniej różnicę między przedmiotem a jego wyglądami: poznanie dzieła architektonicznego wzrokowo nigdy nie jest dla nas możliwe „w całości”, zawsze percypujemy je poprzez szczegółowe wyglądy, ukazujące nam fragmenty budowli w określonych aspektach. Poznanie całości dzieła dokonuje się nie tylko wskutek nagromadzenia kolejno doznawanych wyglądków, ale i dzięki rozumieniu tej całości.

Dzieło muzyczne jest jednowarstwowe: jego jedyną warstwę tworzą twory brzmieniowe. Warstwa ta jest jednak niezwykle bogata: obok samych tworów brzmieniowych (dźwięków) składają się na nią rozmaite czynniki (momenty) pozadźwiękowe takie, jak: rytm, tempo, zjawisko ruchu, kształty tworów dźwiękowych (struktury, formy), jakości emocjonalne, jakości estetycznie wartościowe i jakości wartości. Ponadto pojawić się mogą w dziele momenty nie należące do dzieła, ale przez nie się przejawiające (np. uczucia kompozytora czy wykonawcy). Ingardenowska analiza dzieła muzycznego jest szczególnie interesująca nie tylko z uwagi na próbę określenia istoty dzieła, a więc odpowiedzi na pytanie, czym ono jest, ale i z powodu wykluczenia różnych nasuwających się możliwości jego fałszywych identyfikacji (np. z partyturą, z wykonaniem czy z przeżyciami autora lub słuchacza). Problem tożsamości dzieła jest bodaj najtrudniejszy do rozwiązania: o ile jego tożsamość jako czysto intencjonalnego tworu schematycznego, wyznaczonego przez partyturę, nie ulega wątpliwości, o tyle już sprawa identyczności jego „idealnego” lub — przeciwnie — konkretnego przedmiotu estetycznego oraz różnych możliwych wykonań, nie jest łatwa do jednoznacznego rozstrzygnięcia.

Każde dzieło sztuki jest „nosicielem” wartości artystycznych i estetycznych. Pierwsze należą do dzieła jako takiego i są rezultatem bezpośrednich działań artysty; drugie konstytuują się w oparciu o konkretyzację estetyczną dzieła. Na ich osiągnięciu polega ostatecznie cel sztuki. Wartości tych jest wiele, w jednej z ostatnich swoich prac, dyskutowanych m.in. na forum Sekcji Estetyki PTF, Ingarden zaproponował ich możliwie pełną klasyfikację. Trzeba pamiętać także o ważnym rozróżnieniu jakości wartości estetycznych od tzw. jakości estetycznie wartościowych (walentnych). Pierwsze to wartości „nadrzędne”, takie jak piękno, ładność, wdzięk, tragizm, brzydota, drugie — to niejako ich elementy, współczynniki, na których owe jakości nadrzędne się nadbudowują. Dodajmy, że te ostatnie mają swój fundament w neutralnych aksjologicznie jakościach materialnej (fizycznej) struktury przedmiotu, co gwarantuje ich obiektywny sposób istnienia.

Do rodziny szeroko pojętych jakości estetycznych należy ich rodzaj szczególnie wyróżniony: jakości metafizyczne. Choć występują w sztuce, ich geneza nie jest jed-

nak związana ze sztuką, lecz z doświadczaniem naszego realnego życia, z odsłanianiem się bytu w jego najgłębszej istocie. Przytoczmy najważniejsze teksty na ten temat:

Istnieją szczególne proste lub pochodne jakości, takie jak np. wzniosłość (czyjejs ofiary) lub podłość (czyjejs zdrady), tragiczność (czyjejs klęski) lub straszliwość (czyjejs losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność (czyjejs czynu lub pewnej osoby), świętość (czyjejs życia) lub jej przeciwieństwo: grzeszność czy „piekielność” (np. czyjejs zemsty). [...] Jakości te [...] objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub między-ludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi, otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla²⁷.

Jakości te nie pojawiają się zbyt często. Ale gdy się zjawiają, nadają naszemu życiu nowy, głębszy sens, a zarazem wywołują w nas tajemniczą tęsknotę za nimi, czy tego chcemy, czy nie. „Ich objawienie się stanowi szczyt, a zarazem największą głębię naszego życia i wszystkiego tego, co istnieje”. Stanowi też ono zawsze pewną wartość w stosunku do naszej codziennej rzeczywistości. Swoista postać tych jakości wymyka się jednak naszemu czysto racjonalnemu poznaniu, „nie dadzą się one określić w sposób czysto rozumowy”, „można je jedynie zobaczyć wprost, chciałoby się powiedzieć, jakby w ekstazie, na podłożu określonych sytuacji, w których dochodzą do realizacji”. Co więcej: jakości te nie tylko odsłaniają głębszy sens bytu i życia, ale ten ukryty sens właśnie konstytuują²⁸.

Ingardenowska charakterystyka jakości metafizycznych idzie jeszcze dalej:

W ich ujrzeniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami wступujemy w prądzródła bytu. Albowiem pokazuje się w nich nie tylko to, co w innych warunkach jest dla nas zakryte i tajemnicze, a w nich dopiero staje się jawne i widome, lecz one same są tym, co leży u źródła bytu i stanowią jedną z jego postaci. W pełni mogą się nam one jednak tylko wtedy objawić, jeżeli stają się rzeczywistością²⁹.

Jakości tych nie można wywołać w sposób dowolny. Pojawiają się niezależnie od naszej woli, ich realizacja jest jakby jakąś „taską”, co więcej, gdy świadomie zmierzamy do ich zobaczenia lub biernie oczekujemy ich realizacji — wówczas nie zjawiają się wcale.

Rola jakości metafizycznych w naszym życiu jest niezwykle doniosła. Są w gruncie rzeczy sensem naszych przeżyć. Tęsknimy do nich i staramy się do nich przybliżyć, jako do źródła i ostatecznej inspiracji naszych działań, zwłaszcza w zakresie poznania (w szczególności filozoficznego) i sztuki. Dzięki nim właśnie te dwie dziedziny naszego życia: poznanie i twórczość artystyczna wiążą się ściśle ze sobą, mają wspólne źródło i ten sam cel.

²⁷ R. Ingarden, *O dziele literackim*, s. 368.

²⁸ *Ibidem*, s. 369.

²⁹ *Ibidem*, s. 370.

Najwyższym powołaniem sztuki jest objawianie jakości metafizycznych w ich możliwie najczystszej postaci. Nie wystąpią w niej one jako realna rzeczywistość, będą nam dane zawsze jako twory intencjonalne. Ale dzięki temu stać się dla nas mogą przedmiotem całkowicie bezinteresownej i oderwanej od codziennych trosk kontemplacji.

Wiele miejsca w estetyce Ingardena zajmuje problematyka przeżycia estetycznego. Jego poglądy na ten temat nie mają precedensu. Odkrył, że przeżycie estetyczne jest wielofazowym procesem, nie dającym się zredukować do jakiejś jednej postaci, np. samej emocji (wzruszenia) czy czystej kontemplacji, chociaż każda z nich może w pełnym przeżyciu się pojawić. Najczęstszy jego przebieg (bo nie ma tu jakiegos z góry obowiązującego schematu) jest następujący: początkiem procesu jest zazwyczaj pojawienie się — na tle realnego przedmiotu czy dzieła sztuki — szczególnej jakości, która wywołuje w nas wzruszenie, swoistą „emocję wstępną”, zdolną wyrwać nas, choćby na chwilę, z codziennego biegu życia i zmuszającą niejako do skupienia na tej jakości całej naszej uwagi. Zwykle nastawienie życiowe zmienia się w ten sposób w nastawienie specyficznie estetyczne. Osłabia się nasze przeświadczenie o realności świata, ustępując temu, co teraz przykuwa naszą uwagę, jawi się na pierwszym planie jako najważniejsze. Następuje faza skupienia się na jakości, która nas poruszyła i która teraz odcina się od swych poprzednich uwarunkowań i swego dotychczasowego tła. Nie pozostajemy jednak wobec niej bierni: przeciwnie, staramy się uchwycić wszystkie związane z nią harmonijnie jakości, pozwalamy sobie zachwycić się ich wartościami i zaczynamy współtworzyć nowy przedmiot, nową strukturę kategoryalną o polifonicznym zestroju jakościowym. W ten sposób pojawia się właściwy przedmiot estetyczny, a czynna faza jego konstituowania przechodzi w fazę biernej kontemplacji jego wartości, emocjonalnej odpowiedzi na wartość, a niekiedy także jej oceniania. Moment ostatni to szczególne „osadzenie” w bycie tego przedmiotu, znalezienie dlań miejsca, uznanie za coś swoiście istniejącego w naszym świecie³⁰.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Filozofia człowieka zajmowała Ingardena od początku jego filozoficznej aktywności, miał nawet zamiar poświęcić jej swą rozprawę habilitacyjną. Praca nad innymi zagadnieniami odsuwała na dalszy plan problematykę antropologiczną, refleksje jej poświęcone były jednak na tyle liczne, że mogły wypełnić niezwykle interesujący tom, który już po śmierci Ingardena przygotowała Danuta Gierulan-

³⁰ Dokładną analizę przeżycia estetycznego przeprowadził Ingarden w pracy *O poznawaniu dzieła literackiego*. Skrótową prezentację przeżycia zawiera odczyt *Przeżycie estetyczne i przedmiot estetyczny*, zamieszczony w książce R. Ingardena *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966 oraz w III tomie jego *Studiów z estetyki*.

ka, nadając mu tytuł, zasugerowany kiedyś przez samego Mistrza: *Książeczka o człowieku*³¹.

Człowiek istnieje i żyje na granicy dwu istot różnych, z których tylko jedna zdaje się stanowić jego człowieczeństwo, a druga — niestety jakby więcej realna niż pierwsza — pochodzi z jego zwierzęcości i warunkuje tamtą. Człowiek znajduje się na granicach dwu dziedzin bytu: Przyrody i specyficznie ludzkiego świata, i nie może bez niego istnieć, lecz świat ten nie wystarcza dla jego istnienia i nie jest zdolny mu go zapewnić³².

To samo, co utrzymuje człowieka w jego autonomicznym bycie, jest równocześnie ślepą siłą, z którą musi walczyć i o której usiłuje zapomnieć. Wewnątrz człowieka Przyroda utożsamia się ze zwierzęcością. Człowiek, by być człowiekiem, musi ją przekroczyć. A równocześnie, by być człowiekiem, porzucić jej nie może.

Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta, i który przerasta najwyższym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc „w domu”. Chcąc się na skraju tym utrzymać, pętany wciąż od nowa przez bezwład świata fizyko-biologicznego i ograniczany jego naturą w swych możliwościach, a zarazem czując jego niedostatek i jego nieodpowiedniość dla ludzkiej swej istoty, wydobywa człowiek moc twórczego życia i otacza się nową rzeczywistością. Ta rzeczywistość dopiero odsłania mu perspektywy na zupełnie nowe wymiary bytu, ale w tym nowym, przeczuwanym świecie znajduje moce równie mu obce, jak świat, z którego pochodzi, i znacznie bardziej go przerastające niż to wszystko, do czego on dorosnąć potrafi. W tym jego szczególna rola na świecie, a zarazem ostateczne źródło jego tragicznej, samotnej walki, jego wielu przegranych i jego nielicznych, a prawie nigdy nie rozstrzygających zwycięstw³³.

Na tym polega tragiczny los człowieka: wyrывa się ze zdeteminowań, które go ograniczają, a równocześnie nie dorasta do tego świata wartości, ku któremu zmierza. Droga przewyżczania Przyrody jest tylko jedna: realizacja wartości.

Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć³⁴.

Patrząc na człowieka stojącego w obliczu Przyrody, Ingarden ma w gruncie rzeczy do czynienia z tą samą sytuacją, którą analizowali, w innych kategoriach pojęciowych, egzystencjaliści. Ale wyniki obserwacji są inne. Chociaż Ingarden podkreśla zasadniczą inność człowieka wobec świata przyrody, nie przeciwstawia bytowi czło-

³¹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, I wyd. Kraków 1972 (było kilka kolejnych wydań; zob. w dołączonym wykazie dzieł Ingardena). Zawartą w książce rozprawę *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* przełożył A. Węgrzecki.

³² *Ibidem*, s. 18.

³³ *Ibidem*, s. 39—40.

³⁴ *Ibidem*, s. 26.

wieka jej niebytu. Tym zaś, czego człowiek w tej sytuacji doświadcza, nie jest trwoga (jak u Heideggera) czy nuda (jak u Sartre'a), lecz raczej obcość, a nawet rozpacz wobec obojętności Natury.

Człowiek zdobywa zasługi i obciąża się winami. Żyje w świecie odmiennym od Natury i prawie całkiem zapomina, że u podstaw całej tej nowej rzeczywistości kryje się Natura obojętna na wszelką wartość i nieczuła na szczęście i niedolę człowieka³⁵.

Pozbawiona sama w sobie wartości i sensu — czyha, by odrzec z nich także człowieka, gdy tylko ten osłabi swą duchową moc, zapomni, co konstytuuje jego człowieczeństwo.

Wizja człowieka tworzącego wartości — to wizja człowieka obdarzonego mocą. Dobro i Piękno realizują się w trudzie i samozaparcu, nie tylko poprzez zwycięstwa, ale i przez klęski. Nie ma innej drogi bycia człowiekiem, jak służba wartości i ich tworzenie. „[...] jeśli mu się to udaje, pewien jest w swym duchu, że nie żyje nadaremnie”³⁶.

W wielu swych dziełach podejmował Ingarden zagadnienie czasu. Najpełniej i najbardziej wszechstronnie w *Sporze o istnienie świata*, gdzie indziej badał rolę czasu w dziele literackim, w utworze muzycznym, w filmie. Za każdym razem podchodził do tej sprawy inaczej, wydobywał jej różne aspekty. W rozprawie *Człowiek i czas* analizuje ludzkie przeżywanie czasu, ściślej — dwa jego różne doświadczenia dane człowiekowi. Jedno z nich charakteryzuje się tym, że człowiek widzi i „ustawia” siebie jakby poza czasem, czuje się od czasu niezależny i przezeń niezagrożony. Panując nad czasem zdaje się przekraczać granice teraźniejszości: żyje nie tylko nią, ale i swą przeszłością i swoją przyszłością. Drugie doświadczenie czasu jest zupełnie inne: czas jawi się jako siła opanowująca i obezwładniająca człowieka, siła niszczycielska, sprawiająca, że niczego nie da się zachować w jego niezmienności, utrzymać jego tożsamość. Zmieniając się nieustannie, człowiek ciągle na nowo określa swoje „ja”, zależne bez reszty od każdorazowego, krótszego niż mgnienie oka *t e r a z*. Czas nie jest tu konstruktorem, lecz destrukтором. Zadaniem człowieka jest przewyciężanie tak rozumianego czasu, niedopuszczanie do jego panowania. Trzeba odkryć w sobie

[...] ślady bytu niepodległego czasowi — przemijaniu. By ślad ten w sobie odnaleźć, trzeba umieć przy sobie pozostać bez lęku zatrąty siebie w czasie i bez ulegania pozorowi bycia rzeczą w świecie. Pozostać zaś przy sobie to znaczy nie tylko zwiększyć samowiedzę własnego „ja” w różnych jego kolejach, lecz nadto mieć się we władzy swojej i w starciu z przeciwnościami losu, z sobą, z zagadnieniami życia, budować siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną. Zaufać sobie i swemu istnieniu³⁷.

Przewyciężenie czasu dokonać się więc może w człowieku pojętym jako podmiot działań, sprawca wolnych czynów. Rzeczywistość tych czynów świadczy także

³⁵ *Ibidem*, s. 16.

³⁶ *Ibidem*, s. 18.

³⁷ *Ibidem*, s. 68.

o rzeczywistości i tożsamości — mimo upływu czasu — spełniającego je człowieka. Rzeczywisty człowiek walczy z rzeczywistym czasem poprzez swój wolny czyn, wypływający z najbardziej wewnętrznego „napięcia” jego osobowego „ja”. Ale skoro upływ czasu nie unicestwia człowieka, to nie może on być jedynie strumieniem świadomości, tokiem coraz to nowych przeżyć, lecz kimś ukrywającym się poza tymi przeżyciami, tożsamym z sobą, niezależnym od procesu przemijania³⁸. To transcendujące konkretne przeżycia „ja” nie jest statyczne, lecz dynamiczne: jest siłą. Zakończenie rozprawy *Człowiek i czas* jest pełne optymizmu:

Raz powstały, bez względu na to, z jakich sił i na jakim podłożu, jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta [...]. Jestem siłą, która raz w świat sobie obcy rzucona, świat ten sobie przyswaja i ponad to, co zostaje, nowe — dla swego życia niezbędne — dzieła wytwarza. [...] Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem siły innych żyjąca, niewoli zaródź sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeśli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje³⁹.

Problematyka czasu wróci raz jeszcze w rozważaniach dotyczących odpowiedzialności. Człowiek, biorący na siebie odpowiedzialność lub do odpowiedzialności pociągany, musi jednak zachować swą tożsamość w czasie. I to w czasie rzeczywistym, gwarantującym zarówno realność sprawcy, jak i faktyczność spełnianych przezeń czynów. Czasowość świata nie jest oczywiście jedynym warunkiem spełniania odpowiedzialnych działań i podejmowania odpowiedzialności. Chcąc wyjaśnić ją w pełni, trzeba wziąć pod uwagę i określoną strukturę świata, dopuszczającą w szczególności procesy przyczynowo-skutkowe, a także zaakceptować określoną strukturę człowieka, zdolną zagwarantować jego identyczność, osobowość, wolność. Wszystkie te sprawy zostały poddane analizie w rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. A jednym z motywów ich podjęcia był znów, jak się zdaje, spór z Husserlem i jego transcendentalnym idealizmem. Bo czyż można by mówić o autentycznej odpowiedzialności, gdyby skutki ludzkich działań nie były rzeczywistymi faktami, mającymi swe realne konsekwencje w realnym świecie, lecz byłyby dowolnie powoływane do intencjonalnego bytu i dowolnie odwoływane? W świecie konsekwentnego idealizmu nie ma miejsca na prawdziwą odpowiedzialność. „Czyn, za który sprawca ma być odpowiedzialny, musi być realnym działaniem w realnym świecie; musi być też spełniony przez realnego człowieka o określonym charakterze”⁴⁰.

Istoty człowieka nie można sprowadzić ani do ja transcendentalnego, ani do strumienia czystych przeżyć świadomościowych. Człowiek jest szczególną całością, na którą składają się trzy elementy: ciało, „ja” ze strumieniem swych przeżyć i dusza. „Ja”

³⁸ Ingardenowska koncepcja struktury człowieka, w tym także „miejsce” świadomości w tej strukturze, została przedstawiona w *Sporze o istnienie świata*, w wyd. II rozdz. XVII, w wyd. III rozdz. XVI.

³⁹ *Ibidem*, s. 73—74.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 130.

stanowi jak gdyby centrum tej całości i punkt krystalizacyjny pełnej osobowości człowieka. By wytłumaczyć organiczną jedność struktury człowieka, Ingarden wprowadza pojęcie systemu względnie izolowanego. Człowiek jest systemem systemów względnie izolowanych, a więc nie całkowicie zamkniętych i nie całkowicie otwartych, lecz takich, które pozostają ze sobą w określonych związkach, pozwalających na ograniczoną komunikację, w szczególności na przepływ „informacji” między nimi, bez zakłócania ich tożsamości i autonomii.

Koncepcja człowieka jako względnie izolowanego systemu, zbudowanego z podsystemów, otwiera przeto możliwość, że człowiek realizuje własne, niezależne od świata zewnętrznego działanie, aczkolwiek działanie to jest przy tym przyczynowo uwarunkowane w samym człowieku⁴¹.

Koncepcja systemu względnie izolowanego, odniesiona do człowieka, pozwala więc rozwiązać — od strony ontologicznej — kwestię jego wolności. Wolność nie polega na braku wszelkich uwarunkowań, na „bezprzyczynowości”. Człowiek nie jest w stanie wyrwać się bez reszty z procesów przyczynowych rozgrywających się w świecie, do którego przecież należy. Ważne jest to, że nie wykluczają one możliwości podejmowania przez człowieka jego własnych decyzji, spełniania jego własnych czynów, w istocie od tych zewnętrznych procesów niezależnych. Spełnianie takich działań umożliwia właśnie częściowa izolacja wzajemna człowieka i świata zewnętrznego, pozwalająca na to, że pewne procesy przyczynowe mogą brać swój początek w samym człowieku i być przez niego w dalszym ciągu kierowane. Czyn spełniony w ten sposób przez człowieka jest jego własnym czynem. Tym samym jest on czynem wolnym.

Wolność jest warunkiem *sine qua non* odpowiedzialności. Dopiero w oparciu o własną decyzję człowiek może wziąć odpowiedzialność za coś. Tym czymś, jak się okazuje, jest zawsze jakaś wartość. Za jej więc zrealizowanie lub za zaniechanie jej realizacji człowiek staje się odpowiedzialny. Ale też dopiero w obliczu wartości staje się naprawdę pełnym człowiekiem — osobą:

Dla osoby jest mianowicie konstytutywne to, że jest ona punktem źródłowym możliwych decyzji, opartych na zrozumieniu sytuacji wziętej w aspekcie wartości, a zarazem jest zdolna realizować to, co sama postanowiła⁴².

*

Na czym polega wielkość filozofii Romana Ingardena? Odpowiedzi mogą być różne. Zwróćmy uwagę tylko na niektóre spośród tych, które wydają się najbardziej oczywiste.

⁴¹ *Ibidem*, s. 160.

⁴² *Ibidem*, s. 82.

Roman Ingarden nie zamierzał stworzyć systemu filozoficznego, a jednak dokonał dzieła, które na miano systemu w pełni zasługuje: jest całością zwartą, wewnętrznie spójną, obejmującą problematykę wszystkich dziedzin należących do filozofii: ontologii, teorii poznania, filozofii wartości, etyki, estetyki, filozofii człowieka.

W każdej z tych dziedzin podejmował Ingarden zagadnienia fundamentalne, najbardziej istotne i ważne, by wymienić raz jeszcze spór idealizmu z realizmem, spór obiektywizmu z subiektywizmem w dziedzinie aksjologii, problem prawomocności poznania, struktury i roli języka itd. A niejako przy okazji rozstrzygał cały szereg zagadnień szczegółowych (jak choćby problematykę przyczynowości, teorię systemów itp.), nierzadko rzucał też nowe światło na wiele spraw dyskutowanych w ciągu historii filozofii, ukazując na nowo ich aktualność i wagę.

Jego filozofia ma charakter analityczny, odznacza się precyzyjnym, subtelnym charakterem prowadzonych dociekań, a równocześnie jest nastawiona na całokształt badanej problematyki, na całość, w której każde zagadnienie szczegółowe znajduje określone, właściwe dla siebie miejsce.

Wszystkie zagadnienia, stawiane przez Ingardena, rozpatrywane są dogłębnie, ujawniają ich fundamentalne założenia, zwłaszcza założenia natury ontologicznej. Badaniom tym towarzyszy jasny sposób ich przedstawiania. Filozofia Ingardena przeczy alternatywie: albo głęboko i ciemno, albo jasno, lecz płytko.

Język Ingardena jest precyzyjny i prosty, unika neologizmów i sztucznych określeń. Nie znaczy to, by był pozbawiony swoistego piękna. A są partie niektórych tekstów (najłatwiej znaleźć je w *Książeczce o człowieku*), w których język Ingardena wznosi się na wyżyny autentycznego artyzmu.

MISTRZ

Z Profesorem Romanem Ingardenem związałem się już jako jego „późny” uczeń, w ostatniej fazie jego pedagogicznej działalności, nie znam więc z własnego doświadczenia jego wcześniejszych sposobów pracy z uczniami. Z opowiadań wiem jednak, że zajmował się nimi indywidualnie, prowadził rzetelnie ich prace magisterskie i doktorskie, udzielał rad, dyskutował każdy szczegół, udostępniał nawet swe niepublikowane prace, pożyczał książki z własnej biblioteki.

Seminaria Ingardena były zawsze głębokim przeżyciem intelektualnym. Profesor mawiał żartobliwie, że na studia filozoficzne przychodzi się po to, by się nauczyć czytać i pisać. Istotnie: Ingardenowskie seminaria były przede wszystkim nauką czytania. Ale jakiego czytania! Trudno wyobrazić sobie głębszą analizę tekstu, dosłownie każdego jego słowa, każdego kryjącego się w nim założenia. Dyskusje były swobodne, Profesor starał się wydobyć sens nawet z niezbyt udolnych uwag uczestników. Pod koniec seminarium zwykle sam zabierał głos. Wówczas następowało coś w rodzaju olśnienia. Oto jak filozof czyta filozofa! Zawile drogi interpretacji nagle stawały się proste i jasne, analizowana myśl pojawiała się w postaci nie-

mał oczywiście, i tylko dziwiliśmy się w duchu, że sami nie potrafiliśmy jej odnaleźć.

Wielkość Ingardena objawiała się nie tylko w analizie i interpretacji tekstu. Często tekst stawał się jedynie pretekstem do podjęcia problemu, o którym była w nim mowa. Wtedy następowała zmiana nastawienia: tekst bywał odkładany na bok, na plan pierwszy wysuwał się problem i próby jego wielorakich możliwych rozwiązań. Ingarden był mistrzem analizy. Miał niezwykle dar żywego opisu branych pod uwagę sytuacji — doświadczeń będących właściwym przedmiotem fenomenologicznego badania. Punktem wyjścia były najczęściej rzeczy najprostsze: opis pióra czy miejsca, w którym się znajdujemy, ale zawsze w nastawieniu na to, o co właśnie chodziło, na uchwytowanie istoty rzeczy. Mówił językiem bogatym i precyzyjnym, z nieprawdopodobną dyscypliną myślową. Potrafił wracać do tego samego zagadnienia, by ukazać je z różnych stron. Robił to także w swych wykładach i odczytach: pamiętam, że problem systematyzacji jakości estetycznych prezentował w Sekcji Estetyki bodaj trzykrotnie, za każdym razem w pogłębionej i doskonalszej wersji.

Ingarden prezentował swe własne rozstrzygnięcia i własny sposób widzenia, nawet gdy punktem wyjścia była analiza cudzych poglądów: mówił wyraźnie, z czym się zgadza, co budzi jego wątpliwości, z czym się zgodzić nie może. Obcując z Ingardenem, zwłaszcza słuchając jego wykładów, jego uwag, jego wypowiedzi w dyskusjach (jako przewodniczący Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego prowadził zawsze osobiście jego zebrania naukowe i prawie zawsze zabierał, najczęściej na końcu, głos w dyskusji; jeśli nic nie mówił, znaczyło to, że treść prezentowanego odczytu nie była warta uwagi...), miało się nieodparte doświadczenie wielkości: wielkości filozofa i wielkości filozofii, którą uprawiał.

To wrażenie nie znikало, gdy po zajęciach odprowadzało się go do domu, rozmawiając o sprawach zupełnie innych, osobistych, codziennych albo o naszym życiu politycznym, o którym miał zdanie jasne i ostre, choć prawie nigdy nie wyrażane publicznie.

Był dla nas mistrzem, autorytetem najwyższej próby. Był nim zarówno dla tych, którzy niekiedy próbowali przeciwstawiać się mu, a nawet krytykować jego koncepcje — na co pozwalał, tłumacząc potem cierpliwie, o co mu chodzi, jak i dla tych, których — trzeba i to powiedzieć — przytłaczał, rzecz jasna mimowolnie, swoją wielkością. Wydawało się niekiedy, że nigdy nie wyzwolimy się spod jego wpływu, że cokolwiek mielibyśmy do powiedzenia, on już powiedział, albo już znalazł najwłaściwsze rozwiązania problemów, jakie nas w danej chwili zajmowały.

To, oczywiście, nie zawsze było zgodne z rzeczywistością, ale musiało minąć sporo czasu, byśmy się mogli przekonać, jak bardzo jego własna filozofia jest otwarta i ile można jeszcze zrobić, wychodząc z jej założeń. Jestem bowiem przekonany, że rzecz nie polega na tym, by — jak sądzą niektórzy — przeciwstawiać się za wszelką cenę myśli Ingardena, „szukać dziury w całym”, poddawać ją krytyce, lecz na tym, by myśl tę kontynuować, akceptując jej podstawowe osiągnięcia, które, w bardzo wielu przypadkach, wydają mi się tak znakomicie ugruntowane, że stały się wręcz niepodważalne. Nie znaczy to, oczywiście, by w filozofii tej nie było punktów dyskusyjnych: cho-

dzi tylko o to, by ich przewyciężanie, drogą proponowania innych rozwiązań, było tak samo gruntowne i rzetelne, jak własna myśl Ingardena.

Życie Ingardena to życie oddane bez reszty służbie prawdy. Gdy się obserwowało jego uporczywe drażnienie problemu, jego zaangażowanie w ostateczne rozjaśnienie każdej sprawy, jaka go nurtowała, brak jakichkolwiek ustępstw, ułatwień, omijania trudności, jednym słowem: gdy doświadczyło się choć raz promieniującej z jego osoby wręcz porażającej intelektualnej uczciwości, nie można było mieć wątpliwości, że doznało się przywileju obcowania z kimś w szczególny sposób wybranym, kimś naprawdę wielkim. Tytuł Mistrza był tu tylko oczywistą konsekwencją tego doświadczenia.

DZIEŁA ROMANA INGARDENA

DZIEŁA FILOZOFICZNE wydane przez PWN Warszawa:

O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury. Przekładu dokonała Maria Turowicz, Warszawa 1960.

O poznawaniu dzieła literackiego. Z języka niemieckiego przełożyła Danuta Gierulanka, Warszawa 1976.

Studia z estetyki, t. I, Warszawa 1957.

Studia z estetyki, t. II, Warszawa 1958.

Studia z estetyki, t. III, Warszawa 1970.

Wykłady i dyskusje z estetyki. Wybór i opracowanie Anita Szczepańska, wstęp Władysław Stróżewski, Warszawa 1981.

Spór o istnienie świata, t. I, wyd. II [wyd. I, Kraków, PAU, 1947], Warszawa 1960; t. II, wyd. II [wyd. I, Kraków PAU 1948], Warszawa 1961.

Spór o istnienie świata, tom III: *O strukturze przyczynowej realnego świata*. Z języka niemieckiego przełożyła oraz opatrzyła przedmową i przypisami Danuta Gierulanka, Warszawa 1981.

Spór o istnienie świata, t. I i II (cz. I i II), wydanie III, zmienione. Przygotowała i partię tekstu z języka niemieckiego przetłumaczyła Danuta Gierulanka, Warszawa 1987.

U podstaw teorii poznania, cz. I., Warszawa 1971.

Studia z teorii poznania. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził Adam Węgrzecki, Warszawa 1995.

Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki. Wstęp („Od Wydawcy”) — Danuta Gierulanka, Warszawa 1972.

Wykłady z etyki. Wybrał. Opracował i wstępem poprzedził Adam Węgrzecki, Warszawa 1989.

Z badań nad filozofią współczesną, Warszawa 1963.

Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień—listopad 1967). Z języka niemieckiego przełożył Andrzej Półtawski, Warszawa 1974.

Książki wydane poza serią DZIEŁ:

Szkice z filozofii literatury, Łódź, Spółdzielnia Wydawnicza „Polonista”, 1947. Wyd. II — Kraków, Wydawnictwo Znak, 2000.

Przeżycie, dzieło, wartość, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1966.

Książeczka o człowieku, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1972 (wyd. I; kolejne wydania w latach 1973, 1975, 1987, 1999).

Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości, Kraków, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1973.